



Rursus

Poiétique, réception et réécriture des textes antiques

9 | 2016

Commentaires anciens (pragmatique & rhétorique)

Des Mégariques aux Ash'arites : le commentaire d'Averroès à *Métaph.* Θ 3

From Megarians to Ash'arites : Averroes on Métaph. IX 3

Ziad Bou Akl



Electronic version

URL: <http://journals.openedition.org/rursus/1235>

DOI: 10.4000/rursus.1235

ISSN: 1951-669X

Publisher

Université Nice-Sophia Antipolis

Electronic reference

Ziad Bou Akl, « Des Mégariques aux Ash'arites : le commentaire d'Averroès à *Métaph.* Θ 3 », *Rursus* [Online], 9 | 2016, Online since 29 July 2016, connection on 30 April 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rursus/1235> ; DOI : 10.4000/rursus.1235

This text was automatically generated on 30 April 2019.

Rursus

Des Mégariques aux Ash'arites : le commentaire d'Averroès à *Métaph.* Θ 3¹

From Megarians to Ash'arites : Averroes on Métaph. IX 3

Ziad Bou Akl

- 1 La diversité des commentaires rédigés par le philosophe andalou Averroès (1126-1198) est en soi un signe de l'importance et de la richesse de cette activité à l'époque arabe classique. Par rapport aux philosophes qui l'ont précédé, le Cordouan est certes une exception, en ce que l'essentiel de son œuvre a pris la forme de divers commentaires aux textes d'Aristote, qu'on répartit traditionnellement en trois genres : épitomè, commentaires moyens et grands commentaires². L'évolution de ses positions au fil de ces commentaires qui s'étalent tout au long de sa carrière témoigne d'une pensée qui se déploie et se précise d'un commentaire à l'autre du même texte³. On retrouve ainsi, notamment dans ses commentaires littéraux, un souci de reconstruire et de systématiser les thèses du Stagirite. Pour cela, il tente de se rapprocher avec le plus de précision de la pensée de son auteur, par-delà les divergences des différentes traductions dont il disposait, des aléas de la transmission textuelle dont il était conscient⁴ et des différentes couches de commentaires, grecs et arabes, qu'il discriminait en fonction de leur proximité avec la véritable pensée d'Aristote.
- 2 Cette posture, qui fait de l'exégèse du texte d'origine le moyen le plus certain d'atteindre la vérité, rapproche d'un point de vue formel son projet philosophique de ses positions exégétiques dans le domaine juridico-religieux. Il existe en effet une continuité méthodologique, une même conception de la fonction de l'activité exégétique, entre ses commentaires à l'œuvre d'Aristote et ses réflexions sur le corpus révélé qu'on trouve dans ses œuvres, portant sur les disciplines religieuses comme la théologie rationnelle et la théorie juridique. Dans les deux cas, Averroès opère un retour à la source en enjambant ou, du moins, en prétendant enjamber toute une tradition exégétique qui n'a fait qu'éloigner les lecteurs de l'intention première de l'auteur. C'est d'ailleurs le concept juridique d'intention (*al-murād*) du Législateur, mobilisé par Averroès dans son traité

consacré à cette discipline, qui se trouve dans les deux cas au centre de l'opération exégétique. En quelques sortes, l'objectif premier du commentateur est de saisir cette intention lorsqu'elle est obscurcie par certaines ambiguïtés linguistiques ou lorsqu'elle présente certaines contradictions apparentes qu'il s'agit de lever, soit en montrant que la pensée a changé d'un cas à l'autre (lorsqu'il y a eu une abrogation), soit que l'une des deux propositions contradictoires est à prendre dans un sens dérivé ou dans un sens restreint, uniquement valable dans quelques cas⁵.

- 3 Mais c'est surtout le statut de cette intention qui permet de rapprocher ces deux activités exégétiques et de justifier cette importance accordée à un retour à la source. Concernant le corpus juridique, la saisie de l'intention du Législateur n'est pas une fin en soi, puisque l'objectif final de l'opération est de se prononcer sur un cas problématique, afin de pouvoir le situer par rapport au texte de la Loi. Cette activité de décodage du texte n'a donc pas uniquement comme but la compréhension d'une vérité énoncée dans le passé mais culmine dans un versant pratique et productif : celui de revenir au présent pour juger de nouveaux cas. Ce chemin inverse présuppose que cette intention soit éternelle et qu'elle puisse subsumer, en puissance, tous les cas particuliers à venir⁶.
- 4 En un certain sens, ce modèle est applicable aux commentaires philosophiques. Averroès ne restitue pas la pensée d'Aristote dans un souci philologique ou historique, mais parce que cette activité se confond à ses yeux avec celle de faire de la philosophie en Andalousie au XII^e s. Certes, le fondement de chacune de ces deux autorités n'est pas le même, et Aristote ne s'est pas imposé aux yeux d'Averroès pour les mêmes raisons que le Législateur, qui tient son autorité de la volonté divine. L'autorité d'Aristote a en quelque sorte un fondement plus nécessaire, puisqu'elle est inscrite dans un processus historique inspiré d'une vision de la genèse et du développement des savoirs qu'Averroès partageait avec l'ensemble des philosophes de l'Islam classique, même s'il se démarque de ses prédécesseurs par une vision plus « fondamentaliste » de l'enseignement d'Aristote⁷. Selon ce processus, qui reprend à rebours les différents degrés épistémiques de l'*Organon* long, on entre, avec Aristote, dans un âge d'achèvement des sciences, qui ont atteint un statut démonstratif⁸.
- 5 Les concepts que le système d'Aristote fournit permettent ainsi de rendre compte des nouveaux phénomènes qui se présentent, montrant l'universalité de cette pensée et sa résistance au temps. L'un des signes les plus clairs de l'actualité de la pensée d'Aristote sont les exemples et développements propres à la civilisation arabo-musulmane qui ponctuent certains commentaires d'Averroès. On les retrouve surtout dans ses commentaires à l'*Éthique à Nicomaque*, la *Rhétorique* ou la *Poétique* (ainsi que dans son commentaire à la *République* de Platon)⁹, qui se prêtent, par la nature même des sujets qui y sont abordés, à ce genre d'illustrations par des exemples nationaux et locaux tirés du bagage linguistique, historico-politique ou juridique de son époque, et qui sont le signe d'une lecture d'Aristote attentive au nouveau contexte¹⁰.
- 6 Dans les textes de philosophie théorique dont l'objet est atemporel et donc moins sensible aux différences culturelles entre les époques, l'actualisation de la pensée d'Aristote se fait différemment. Dans ces traités, il n'est pas question d'exemples tirés du contexte civilisationnel du philosophe andalou, mais plutôt d'opinions théoriques qui lui sont contemporaines et qui peuvent être analysées en recourant aux catégories d'Aristote. Le commentaire devient ainsi le lieu d'une double discussion, la première avec Aristote dont Averroès reprend, précise et systématise la pensée, et la seconde avec ses contemporains, les théologiens ash'arites. Dans cette étude, je voudrais illustrer ce deuxième aspect

polémique par un extrait du *Grand commentaire de la Métaphysique*, qui montre l'usage du commentaire philosophique pour disqualifier les autres systèmes concurrents qui prétendent, en partant d'une tradition de pensée différente de celle des philosophes péripatéticiens, apporter des réponses aux grandes questions métaphysiques.

Métaphysique Θ 3 : la réfutation des Mégariques

- 7 Au début du livre Θ de la *Métaphysique*, Aristote aborde la question de la puissance (δύναμις – *quwwa* dans la traduction arabe). Après avoir distingué au chapitre 1 les deux types de puissances (puissance active définie comme principe de changement dans autre chose ou dans le même en tant qu'autre et puissance passive d'être affecté par autre chose ou par le même en tant qu'autre), et avoir distingué au chapitre 2 les puissances irrationnelles (ἄλογοι – *lā kalima lahā*) qui sont monovalentes, comme la puissance du feu à brûler, des puissances rationnelles (μετὰ λόγου – *ma'a kalima*) qui sont bivalentes et peuvent produire les contraires, il s'emploie à défendre au chapitre 3 sa propre conception de la puissance contre les Mégariques. En effet, ces philosophes de l'école fondée par le disciple de Socrate, Euclide de Mégare, prétendent « qu'il y a puissance seulement quand il y a acte, mais que, sans acte, il n'y a pas puissance » (*Métaph.* Θ 3, 1046b29–30)¹¹. En d'autre terme, selon ces penseurs, on ne *peut* agir que lorsqu'on le fait, et lorsqu'on n'agit pas, on ne peut agir. Ainsi, un constructeur n'a pas la puissance de bâtir avant de le faire. Il possède cette puissance au moment où il l'exerce et la perd juste après. D'après Aristote, les Mégariques nient de manière générale l'existence de puissances durables et permanentes dans les choses et soutiennent une vision intermittente de la puissance, qui n'existe qu'au moment où elle est exercée. Ils prônent un « actualisme » qui récusé toute distinction entre la puissance et l'acte¹².
- 8 Cette thèse elliptique de la concomitance de la puissance à l'acte peut en réalité être interprétée de différentes manières en fonction de l'enjeu que l'on veut attribuer aux adversaires d'Aristote¹³. Afin de mieux évaluer les arguments avancés par Aristote puis par Averroès à l'encontre de cette thèse, essayons d'en donner une interprétation plausible qui ne soit pas « contraire à la nature de l'homme dans ses croyances et ses actions », comme l'affirme Averroès (*GC Métaph.* Θ, II, 1126. 13–14.). L'objectif des Mégariques n'est pas, en réalité, de s'opposer à l'existence de puissances dans la nature, mais de questionner la pertinence et la portée de la proposition « peut faire quelque chose » (comme dans « peut construire une maison » ou dans « peut brûler »)¹⁴. Pour Aristote, la possession de la capacité d'opérer un changement ou de subir un changement est suffisante pour dire de la chose qu'elle *peut* participer à ce changement, alors que les Mégariques élargissent la portée de la proposition « peut participer à un changement » à toutes les conditions nécessaires à la production de ce changement : la puissance au sens d'Aristote n'est donc que l'une de ces conditions, qui ne dispose d'aucun privilège sur les autres. La *dunamis* passive du bois à brûler, qui permet à un Aristotélicien de dire que le bois *peut* brûler, ne satisfait pas un Mégarique, pour qui un bout de bois qui ne brûle pas, pour une raison ou une autre, est un bout de bois qui, manifestement, ne *peut* pas brûler, quelle que soit la condition qui manque à son embrasement. On ne dira donc du bois qu'il *peut* brûler qu'au moment même où il sera *en train* de brûler, d'où l'affirmation de la simultanéité de la puissance et de l'acte. La *dunamis* des Mégariques est donc une possibilité transitoire et externe aux propriétés du bois lui-même¹⁵. C'est contre cette

conception de la puissance qu'Aristote doit construire une *dunamis* qui soit une propriété durable et interne aux choses qui participent à un changement.

- 9 Aristote avance trois arguments pour réfuter ses adversaires. Le premier défend l'existence de puissances actives dans le sujet, comme l'art de bâtir, même lorsqu'elles ne sont pas exercées. Une fois qu'on a appris à bâtir, on possède l'*habitus* ou la puissance de bâtir, que l'on n'exerce pas continuellement. Si l'on suit les Mégariques dans leur définition de la puissance, cette capacité est perdue à chaque fois qu'on cesse de bâtir et réapprise lorsqu'on se remet à bâtir. Cette discontinuité de la puissance empêche l'accumulation des expériences et l'apprentissage d'un savoir-faire, de sorte que, comme le dit Averroès dans son commentaire de cette partie, « il n'y aurait aucune différence entre celui qui possède l'art de bâtir lorsqu'il ne bâtit pas et celui qui ne le possède pas » (*GC Métaph. Θ*, II, 1127.15–16)¹⁶. Le deuxième argument avancé pour contrer cette thèse concerne les puissances passives – la puissance d'un objet à être senti. D'après la thèse mégarique, les objets ne possèdent cette puissance (à être perçus comme chauds, froids, sucrés, etc.) qu'au moment même où ils sont sentis, de sorte que, nous dit Aristote, ils en viennent à soutenir la doctrine de Protagoras¹⁷.
- 10 Le troisième argument est le plus important. Il vise à montrer que cette position conduit à l'annulation du changement et du mouvement, de sorte que « ce qui est debout restera toujours debout, ce qui est assis sera toujours assis ; en effet, il ne se lèvera pas s'il est assis, car sera dans l'impossibilité de se lever ce qui justement n'a pas la puissance de se lever » (*Métaph. Θ* 3, 1047a15–17)¹⁸. De la position des Mégariques d'après laquelle si quelqu'un ne fait pas une chose, c'est qu'il ne peut pas la faire, Aristote en infère l'absence d'une *dunamis* intrinsèque à participer à un changement, qui entraîne l'absence d'une possibilité que ce changement se produise. En effet, dit-il, si une chose est incapable (*adunaton*) de participer à un changement ultérieur, comme le prétendent les Mégariques, cela veut dire que ce changement est impossible (*adunaton*). Le double sens, ontologique et modal, de *dunaton* et *adunaton*, permet à Aristote de conférer une portée modale à sa *dunamis* : non pas pour identifier totalement puissance d'une chose et possibilité logique de réalisation d'un événement et, partant, diluer la première dans la dernière, comme le font justement les Mégariques, mais plutôt pour tirer la notion de possibilité vers celle de *dunamis*, intrinsèque et durable, que possède une chose à participer à un changement. Ainsi, la *dunamis* d'une chose délimite l'horizon des possibles naturels offerts à cette chose. Par exemple, la puissance que l'homme possède de se lever et de s'asseoir délimite les différents états possibles dans lesquels il pourra se trouver : être assis, ou être debout. A contrario, l'absence de cette puissance, c'est-à-dire l'incapacité d'accomplir une action, conduit à l'impossibilité de se retrouver dans l'état correspondant : si un homme est incapable de se lever, il est impossible qu'un jour il se retrouve debout¹⁹. Sans la puissance, durable et permanente, le changement et le mouvement deviennent impossibles.

Le Grand commentaire d'Averroès : de Ghārīqūn aux Ash'arites

- 11 Averroès va donc se confronter à cette querelle concernant la portée à donner au concept de *dunamis*, qu'il lit dans la traduction arabe faite dans la première moitié du IX^e s. par

Uṣṭāth pour le philosophe al-Kindī²⁰. Dans son commentaire correspondant au début de ce chapitre, nous lisons :

[Aristote] a dit : *Certaines personnes, comme Ghārīqūn²¹, disent qu'il n'y a puissance qu'au moment de l'acte ('inda al-fi'l)*. Il veut dire : Certaines personnes rejettent l'existence d'une puissance antérieure dans le temps à la chose dont elle a la puissance (*alladhī hiya qawiyya 'alayhi*) et disent que la puissance et la chose dont elle a la puissance existent simultanément. De cela s'ensuit qu'il n'existe pas du tout de puissance puisque la puissance est opposée à l'acte (*muqābila li-l-fi'l*) et que les deux ne sauraient exister simultanément. Parmi les gens de notre religion, ce propos est actuellement revendiqué par les Ash'arites. C'est un propos contraire à la nature de l'homme (*mukhālīf li-ṭibā' al-insān*) quant à ses croyances et ses actions (GC Métaph. Θ, II, 1126. 8–14)²².

- 12 Averroès commence par reformuler la thèse des Mégariques qui soutiennent la contemporanéité de la puissance à l'acte, rendue dans la traduction arabe par '*inda al-fi'l*'. Il exprime cette idée par la non-antériorité temporelle de la puissance à l'acte qui conduit à la contemporanéité des deux. Cette contemporanéité est synonyme selon lui de l'inexistence de puissance, non en raison d'un écrasement de la puissance et de l'acte qui rend le concept de puissance inutile, comme le dit Aristote à la fin du troisième argument (1047a18–20), mais parce que la puissance et l'acte sont opposés et que, comme tous les opposés, ils ne sauraient exister simultanément²³.
- 13 Dans un second temps, Averroès établit un parallèle entre les adversaires d'Aristote, négateurs d'une puissance antérieure à l'acte, et ses contemporains, les théologiens ash'arites, qui soutiennent selon lui les mêmes thèses. Leur doctrine, comme il le dit, est contraire à la nature de l'homme dans ses croyances et ses actions, c'est-à-dire qu'elle mène à une impasse autant pour ce qui est de la théorie scientifique qui nous permet d'expliquer les phénomènes qui nous entourent que pour la pratique liée aux actions qu'on effectue. Dans la suite de ce passage, il abordera uniquement le problème de la connaissance du monde que soulève le système ash'arite, et c'est dans ses autres textes, notamment juridiques, que l'on retrouvera une critique des conséquences néfastes de cette théorie sur les actions de l'homme²⁴.
- 14 L'école de théologie rationnelle (*kalām*) à laquelle Averroès fait allusion a émergé au X^e s. Elle tire son nom de son fondateur, Abū al-Ḥasan al-Ash'arī (m. 935), qui a jeté les bases d'une réflexion théologique centrée autour de la toute-puissance divine, en réaction à l'ancienne école de théologie dont il est un transfuge. Si le point de départ de la querelle concerne le problème de la théodicée et la question de savoir si Dieu est tenu de faire le meilleur pour les hommes, cette idée d'un affranchissement divin vis-à-vis de toute morale est devenue le point focal d'un système de pensée complet qu'al-Ash'arī et ses successeurs ont étendu à tous les autres domaines²⁵ : sur le plan éthique, il prend la forme d'une négation de toute moralité intrinsèque aux actes, désormais soumis à l'imposition de la Loi divine ; sur le plan de la théorie de l'action, il prend la forme d'une négation de la puissance de l'homme ou, selon certains théologiens, d'une participation de Dieu et de l'homme à la réalisation des actes ; sur le plan physique et métaphysique, par une négation de toute causalité intrinsèque des éléments de la nature, qui prend la forme d'un système occasionnaliste porté à son plus haut degré par le théologien al-Ghazālī (m. 1111), grand lecteur critique des philosophes péripatéticiens qui a montré les limites de leur système dans son *Incohérence des philosophes*. C'est avec al-Ghazālī, qui est son prédécesseur direct, qu'Averroès aura une discussion tout au long de sa carrière, qui

culminera dans son *Incohérence de l'Incohérence* où il répond systématiquement aux critiques du théologien.

La restriction du sens de la *dunamis* et le déplacement du problème

- 15 Revenons à ce rapprochement établi par le Cordouan entre les deux écoles au sujet de la puissance et de l'acte²⁶. Le dialogue avec les théologiens se fait par un détour qui passe par le texte d'Aristote et par ses adversaires. C'est à l'occasion de l'explication du troisième argument que le Commentateur s'attarde sur cette analogie entre Mégariques et Ash'arites :

[Aristote] a dit : S'agissant de celui qui a la puissance, s'il possède l'acte de ce dont on dit qu'il a la puissance, rien de ce dont il n'a la puissance ne peut être. Il veut dire : Il apparaît donc qu'il n'y a production d'aucun acte à partir d'une chose si cette chose n'a pas la puissance d'accomplir cet acte. Puis il a illustré cela par un exemple et a dit : Comme lorsque je dis : S'il a la puissance de s'asseoir et qu'il peut (yumkinuhu) le faire, il ne s'agira pas, lorsqu'il s'assoit, d'une chose dont il n'a pas la puissance. Il veut dire : Par exemple, lorsqu'une certaine 'chose' (shay'un mā) a la puissance de s'asseoir, c'est cette chose même qui a la possibilité de s'asseoir, et une fois assise, elle n'aura pas accompli un acte qui n'était pas en sa puissance mais bien ce qui était en sa puissance d'accomplir. Ce qu'[Aristote] a vraiment voulu dire (wa-innamā arāda) est que lorsque cette 'chose' aura véritablement (fi'lan) accompli l'acte, il faudra que l'on demande au négateur de l'antériorité de la puissance à l'acte : « Celui-ci a-t-il accompli ce qu'il avait la puissance d'accomplir avant l'acte ou ce qu'il n'avait pas la puissance d'accomplir ? » S'il répond : « Ce qu'il n'avait pas la puissance d'accomplir », [l'autre] aura accompli ce qui lui était impossible, et s'il répond : « Il a fait ce qu'il avait la puissance d'accomplir », il aura admis l'antériorité de la puissance à l'acte (GC Métaph. Θ, II, 1135.3–14)²⁷.

- 16 Avant d'examiner le commentaire d'Averroès, analysons les deux lemmes de la traduction arabe²⁸. La traduction d'Uṣṭāth ne tient pas compte du double sens des termes *dunaton* et *adunaton*, qui permet de faire le lien entre capacité et possibilité, et incapacité et impossibilité. Sa traduction restreint donc dans cet argument la *dunamis* à son sens ontologique de source de changement (que je traduis littéralement par « avoir/ne pas avoir la puissance d'accomplir »), sans lui donner une portée modale en utilisant des termes comme *lā yumkīn* (« est impossible ») qu'on retrouve, par exemple, au textus 8. Cela rend le premier lemme particulièrement obscur et donne une impression de circularité pour le second lemme, qui soutient selon cette lecture que si quelqu'un est capable de s'asseoir (p), ce ne sera pas une chose dont il est *incapable* (q). On pourrait se dire en effet que q n'est qu'une reformulation sous forme négative de p qui n'ajoute rien de ce qu'on ne sait déjà de la capacité, et qui se contente d'affirmer qu'elle n'est pas incapable. Au fond, les Mégariques concèdent que l'homme est incapable de se lever lorsqu'il est assis, mais affirment qu'il en sera capable au moment de l'événement. L'argument d'Aristote lie la puissance d'une chose aux possibilités naturelles qui lui sont offertes afin de poser l'existence de puissances durables comme seule explication possibles du changement.
- 17 Cependant, si l'on met l'accent, en q, sur le sujet du verbe, le deuxième lemme acquiert un nouveau sens. Si quelqu'un est capable de s'asseoir (p), ce ne sera pas une chose dont il est incapable (q). L'argument suggère désormais (sous forme d'une implication hypothétique) que si l'on pose l'accomplissement d'une capacité par l'homme, c'est la preuve qu'il en est

le possesseur. Dans cette optique, la restriction de la portée de *dunaton/adunaton* à *qawiyy /laysa lahu quwwatuhu* ou *lā yaqwā 'alayhi* concentre l'implication qu'on tire de *p* autour de l'agent de cette capacité et permet un déplacement du problème de la possession d'une capacité vers son possesseur. Le premier lemme peut être lu comme contenant cette même affirmation sous forme négative : *rien de ce dont [le puissant] n'a la puissance ne peut être* ; le « puissant » est donc le seul agent de ce qui se produit. Si une certaine lecture de l'argument peut envisager comme problématique la question du possesseur de la capacité, c'est qu'elle présuppose que l'évidence d'un seul candidat (à savoir l'homme qui accomplit l'acte) peut être remise en cause par un adversaire, c'est-à-dire qu'il existe désormais d'autres agents potentiels.

- 18 L'analyse des lemmes ne permet pas de nous avancer plus dans l'examen de la question. L'état du texte arabe (et la nature même de ce texte, qui est une traduction) rend complètement hasardeuse toute volonté de saisir l'intention du traducteur Uṣṭāth ou même de lui attribuer une intention objective et précise qui serait distincte de celle d'Aristote. Nous avons uniquement essayé de cerner un infléchissement général du sens du texte pour tenter d'accéder à quelques points saillants de la compréhension de ce passage par un lettré du IX^e s. Le statut de ce nouveau sens est lui-même problématique : a-t-il existé explicitement en acte dans l'esprit du traducteur ou uniquement en puissance, sous forme d'un tâtonnement qui essaie de projeter un sens dans un texte difficile, un peu à la manière dont nous le faisons en lisant Uṣṭāth ? De même, les causes de cette lecture de l'argument sont également problématiques : la restriction du sens de *dunaton/adunaton* est-elle le produit d'une élimination délibérée de l'autre lecture ou d'un total contre-sens ayant conduit à un texte obscur et désarticulé ? Nous n'avons pas les moyens d'apporter, à travers l'examen de ce seul passage, des éléments de réponse. Mais une pragmatique du commentaire, dans le cas d'un texte ayant fait l'objet d'une traduction, ne peut se passer d'une pragmatique de cette autre forme de commentaire qu'est la traduction elle-même, à travers l'examen de l'ensemble des problèmes disponibles qui orientent la lecture et la compréhension, par le traducteur, d'un texte comme la *Métaphysique*, et cela afin de ne pas réduire toutes les différences entre la version arabe et le texte d'origine à des erreurs accidentelles de traduction avec lesquelles les philosophes devaient composer.
- 19 Nous sommes évidemment tentés, pour expliquer cette lecture que nous venons d'exposer, de supposer que le traducteur était au fait des nouvelles questions qui agitent le monde musulman et que la question de la puissance de se lever et de se mouvoir était indissociable dans son esprit de celle de la prédestination et du libre-arbitre. Mais cela reste hypothétique. Nous pouvons en revanche montrer comment cette intention, qui se confond en partie avec celle d'Aristote, s'est manifestée à Averroès, à travers l'explication qu'il donne lui-même de ces quelques phrases du texte : « Lorsqu'une certaine 'chose' (*shay'un mā*) a la puissance de s'asseoir, c'est cette chose même qui a la possibilité de s'asseoir (*fa-huwa alladhī yumkin minhu al-qu'ūd*), et une fois assise, elle n'aura pas accompli un acte qui n'était pas en sa puissance mais bien ce qui était en sa puissance d'accomplir. » En d'autres termes, la capacité appartient à l'agent et les actes accomplis sont la preuve que c'est bien l'homme qui possède la puissance de les accomplir.
- 20 Probablement sous l'influence du début du lemme, *ka-qawlī* (λέγω, « comme lorsque je dis »), qui suggère l'idée d'un locuteur et d'un allocutaire, cette idée est reconstruite par Averroès sous forme d'un dialogue qui vise à mettre l'adversaire sous le fait accompli. Une fois un mouvement accompli par quelqu'un, on met Ghārīqūn face à l'alternative

suivante : nier la puissance de l'homme à se lever et admettre donc qu'il a accompli une chose qui lui est impossible (*mumtani'*), ou admettre l'existence d'une puissance antérieure à l'acte, seule cause possible du changement. Cette mise en scène dialectique de l'argument n'est pas sans rappeler les discussions théologiques (*munāẓarāt*) des premiers temps du *kalām* entre partisans et négateurs du libre-arbitre, où l'enjeu principal était de savoir qui, de l'homme ou de Dieu, était l'agent des actes humains.

La réfutation de l'ash'arisme : de la nécessaire diversité des puissances

- 21 Face à cette alternative, l'admission d'une puissance antérieure à l'acte et cause du changement s'imposerait d'elle-même à Ghāriqūn. Mais compte tenu des nouveaux enjeux du débat, Averroès ajoute, juste après cet argument, un excursus en réponse à une implicite objection ash'arite :

Quant aux gens de notre époque, ils posent pour les actes de tous les étants (*al-mawjūdāt*) un seul agent sans intermédiaire, et c'est Dieu, soit-Il élevé. De leurs thèses s'ensuit qu'il n'existe pour aucun étant d'acte qui lui soit propre et que Dieu a imprimé (*ṭaba'ahu*) en lui. Et s'il n'existait pas pour les étants d'actes qui leur soient propres, ils n'auraient pas d'essences propres puisque les actes ne diffèrent que par la différence des essences. Une fois les essences ôtées, les noms et les définitions le seront aussi et l'étant deviendra une seule chose. Et cet avis est très étrange concernant la nature humaine. Ce qui les a poussés à soutenir cela est qu'ils ont obstrué le chemin menant à l'examen (ils prétendent opérer un examen rationnel tout en reniant ses principes premiers) ; tout cela est dû à leur illusion que la Loi ne peut être envisagée que de cette manière ou ce qui lui ressemble. Tout cela est une ignorance de la Loi et un entêtement par leur propos externes contraire à leurs [pensées] internes (GC *Métaph.* Θ, II, 1135.15 – 1136.9) ²⁹.

- 22 En posant un seul agent sans intermédiaire à tous les changements et les mouvements dans le monde, les Ash'arites, dont il est question ici, parviennent à répondre à l'argument de l'Immobilité tout en maintenant le fond de l'objection mégarique d'une négation de toute puissance antérieure à l'acte. L'introduction d'un Dieu tout-puissant sur la scène métaphysique permet en effet de monopoliser toutes les puissances inactives et de réaliser de la sorte l'actualisme mégarique : ce qui n'était qu'une hypothèse d'ordre logique devient une réalité théologique, qui réduit les soi-disant puissances observées dans la nature à une seule Puissance supérieure qui est à l'origine de tout. Comme l'exprime Averroès en termes de causalités, ce nouveau modèle pose une seule Cause, qui fait donc office de principe agent universel, cause unique de tous les effets dans un monde désormais dénué de toutes les puissances agentes et passives, rationnelles et irrationnelles.
- 23 Ghāriqūn trouve ainsi avec les Ash'arites un allié de taille, puisque ces derniers ne se sentent plus concernés par l'alternative décrite plus haute : d'une part, il est vrai que tout est impossible (*mumtani'*) pour l'homme, et d'autre part, la puissance n'a pas à être antérieure à l'acte pour que se réalise le mouvement. En effet, c'est par l'aide de Dieu que l'homme réalise ce qui lui est impossible de faire, et Dieu crée la puissance au moment de l'acte. L'affirmation d'Aristote selon laquelle « est possible ce qui ne comportera aucune impossibilité, si se présente l'acte de ce dont on dit qu'il a la puissance » (*Métaph.* 1047 a24–26)³⁰ n'est plus opératoire, puisque selon les Ash'arites, est possible uniquement ce que Dieu effectue. En d'autres termes, l'absence de puissances conduisant à une

impossibilité générale fait désormais partie de l'ordre naturel des choses, et les absurdités relevées par Aristote au sujet de la thèse des Mégariques sont bien une description fidèle du monde ash'arite, la puissance divine en moins, qui permet à elle seule de sauver tous les phénomènes et de répondre aux objections.

- 24 Le commentaire de la *Métaphysique* se voit ainsi investi d'un nouvel objectif : réfuter les objections ash'arites, désormais théologiquement possibles, au monde aristotélicien. Mais entretemps, le déplacement de l'enjeu du débat de la possession ou non de la puissance vers son possesseur, que nous avons signalé plus haut, induit un déplacement dans la stratégie argumentative d'Averroès, comme le montre l'accent mis dans ce passage sur la diversité des puissances et non plus seulement sur leur existence tout court. C'est qu'Aristote essaie de construire un concept unifié et durable de puissance autour du sens focal de capacité de changer, auquel il ramène le concept de possibilité, contre les tendances centrifuges des Mégariques qui fragmentent la puissance en l'ensemble de ces conditions de réalisation et la conçoivent comme possibilité intermittente (l'enjeu porte sur la possession ou non d'une puissance), alors qu'Averroès essaie de maintenir ce concept qui est désormais menacé par la tendance inverse et centripète des Ash'arites qui concentrent l'ensemble des puissances en Dieu (l'enjeu porte sur le(s) possesseur(s) de cette puissance). Il doit donc procéder autrement afin de fonder la *dunamis* que possède une chose pour participer à un changement, et cela en montrant pourquoi il est nécessaire que cette *dunamis* se situe au niveau de chaque élément de la nature et ne soit pas concentrée en un seul agent. L'avantage de la puissance unique des théologiens par rapport aux puissances des choses de la nature reste bien entendu sa force ou son intensité avec lesquelles les différentes *dunamis* ne peuvent pas rivaliser. Il faut donc qu'Averroès montre pourquoi, malgré son intensité, cette puissance unique ne permet pas de sauver les phénomènes.
- 25 C'est justement l'unicité de la cause posée par les théologiens, par opposition à la diversité des changements observés, qui pose problème selon Averroès, pour qui la défense d'une *dunamis* au niveau des choses se ramène à la défense d'une diversité des puissances comme seule explication possible de la diversité des effets. C'est ainsi qu'il montre, au début de cet excursus, les absurdités théoriques qui s'ensuivent d'un système qui nie toute causalité seconde, tout « intermédiaire » (*tawassuṭ*), et qui pose un agent unique aux actes qui produit tous les effets. Ce modèle ne rend compte du changement que d'une manière artificielle et extérieure puisqu'il ne peut expliquer ni la diversité ontologique des actes (*af'āl*) et des essences (*dhawāt*) ni leur pendant épistémique que sont les noms (*asmā'*) et les définitions (*hudūd*), unique condition de possibilité de toute activité scientifique. À ce modèle, Averroès oppose celui d'un Dieu qui imprime (*ṭaba'a*) dans chaque étant son acte, à comprendre dans le sens d'une puissance de changement dans un autre, comme la puissance de brûler imprimée dans le feu³¹.
- 26 Dans la suite de l'excursus, Averroès identifie la source de ce mauvais modèle scientifique, qui est une fausse interprétation de la Loi et de la puissance divine qu'elle implique. Ce point, à peine ébauché dans ce contexte, est capital aux yeux d'Averroès en ce qu'il permet de montrer l'harmonie qui existe entre les conclusions scientifiques de la raison et les données de la tradition religieuse. Il constitue, autant que la première partie de l'excursus, un complément indispensable au commentaire de la *Métaphysique*. Tout comme la première partie permettait de contrer un nouvel argument tiré de ce nouveau contexte où une Puissance supérieure peut court-circuiter les puissances immanentes aux existants, cette deuxième partie répond, ou fait allusion, à l'argument tiré de la tradition

religieuse, nouvelle source d'arguments propre aux monothéismes. Se contenter d'invalider la pertinence scientifique d'un modèle théologique n'est pas suffisant, il faut en plus montrer sa non-pertinence exégétique, ou du moins la signaler, comme le fait Averroès ici, en renvoyant implicitement le lecteur aux traités qui abordent ces questions. L'ordre des arguments dans ce texte rend parfaitement compte de la connexion envisagée par Averroès entre la raison et la tradition religieuse : les prémisses scripturaires ne sont pas utilisées dans des raisonnements scientifiques, lesquelles se fondent exclusivement sur des prémisses rationnelles, mais sont mobilisées *a posteriori* pour montrer la compatibilité des deux registres, c'est-à-dire, dans ce contexte argumentatif, pour invalider les contre-arguments scripturaires des théologiens. L'argument de l'autorité ne vient pas se substituer à l'argument rationnel mais « témoigne en sa faveur »³². Les deux ordres cheminent en parallèle, mais le second n'est pas pour autant superflu, dans la mesure où il remplit une fonction politico-rhétorique de persuasion de la foule.

Conclusion : des Ash'arites aux Mégariques

- 27 Le rapprochement établi par Averroès entre les adversaires d'Aristote et les théologiens de son temps lui permet de mieux saisir l'erreur scientifique de ces derniers. Ce texte de la *Métaphysique* lui fournit un outil démonstratif universel pour juger d'une doctrine locale en la plaçant dans un contexte plus large. De plus, d'un point de vue strictement rhétorique, cela lui permet de ramener la pensée ash'arite à une variation sur une « erreur » millénaire et de relativiser la nouveauté de l'explication donnée par les théologiens et la menace qu'elle représente pour l'aristotélisme : loin d'avoir dépassé Aristote par des éléments scripturaires dont ce dernier ne disposaient pas, les Ash'arites n'ont fait que reproduire une erreur que ce dernier a déjà réfutée. La position d'Aristote confère ainsi à Averroès une autorité pour condamner les théologiens aux yeux de ses lecteurs. En effet, dans un contexte exégétique où la pensée d'Aristote constitue l'horizon de la vraie science, un lecteur de ce texte n'aura pas de mal à discerner le vrai du faux et à repérer, conformément à l'intention de l'auteur, l'éternelle erreur dans laquelle les Ash'arites sont tombés. Mais dans un nouveau contexte épistémologique où le système aristotélicien est devenu un système de pensée parmi d'autres, le rapprochement opéré par Averroès devient contre-productif. Loin de contribuer à la condamnation de ce système de pensée, son génie exégétique permet au contraire de repenser la pertinence philosophique des propos des théologiens sans se focaliser exclusivement sur leurs positions théologiques locales. À nos yeux, les Ash'arites trouvent dans les Mégariques des alliés philosophiques qui permettent d'universaliser leur position et de repenser leur opposition aux philosophes péripatéticiens. Dans cette perspective, la toute-puissance divine devient une façon, propre à ce contexte particulier, d'exprimer des intuitions universelles.

BIBLIOGRAPHY

AL-'ALAWĪ J. D., *Al-Matn al-rushdī. Madkhal li-qirā'a jadīda*, Casablanca, Dār Tūbqāl li-al-nashr, 1986, « al-ma'rifa al-falsafiyya ».

ALI M. M. Y., *Medieval Islamic pragmatics: Sunni legal theorists' models of textual communication*, Richmond (Surrey), Curzon, 2000.

ARISTOTE, *Métaphysique*, présentation et traduction par M.-P. DUMINIL et A. JAULIN, Paris, Flammarion, 2008, GF.

ARISTOTELE, *Introduzione, traduzione e commentario della Metafisica di Aristotele : testo greco a fronti*, traduit par Giovanni REALE, Milano, Bompiani, 2004.

ARISTOTLE, *Aristotle Metaphysics. Book theta*, traduit par Stephen MAKIN, Oxford/New York, Clarendon Press - Oxford, 2006, « Clarendon Aristotle series ».

ARNZEN R. (dir.), *On Aristotle's « Metaphysics ». An Annotated Translation of the So-Called « Epitome »*, Berlin/New York, De Gruyter, 2010, « Scientia Graeco-Arabica ».

AVERROÈS, *Commentaire moyen à la « Rhétorique » d'Aristote*, édition critique du texte arabe et traduction française par Maroun Aouad, 3 vols, Paris, J. Vrin, 2002, « Textes et Traditions ».

AVERROÈS, *La béatitude de l'âme*, éditions, traductions et études par M. Geoffroy et C. Steel, Paris, J. Vrin, 2001, « Sic et Non ».

BEERE J. B., *Doing and Being: An Interpretation of Aristotle's Metaphysics theta*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2009, « Oxford Aristotle Studies ».

BERTOLACCI A., « On The Arabic Translations Of Aristotle's Metaphysics », *Arabic Sciences and Philosophy*, 15/2, 2005, p. 241-275.

BOU AKL Z. (éd.), *Averroès : le philosophe et la Loi. Edition, traduction et commentaire de l'Abrégé du Mustasfā*, Berlin/New York, de Gruyter, 2015, « Scientia Graeco-Arabica ».

BURNYEAT M. et alii, *Notes on Eta and Theta of Aristotle's Metaphysics: being the record of a seminar held in London, 1979-1982*, Oxford, Sub Faculty of Philosophy, 1984, « Study Aids Monograph ».

D'ANGELO A., *Heidegger e Aristotele: la potenza e l'atto*, Bologne/Naples, Il mulino, 2000, « Istituto italiano per gli studi storici ».

ENDRESS G., « "If God will grant me life". Averroes the Philosopher: Studies on the History of His Development », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 15, 2004, p. 227-253.

AVERROÈS, *La béatitude de l'âme*, éditions, traductions et études par M. Geoffroy et C. Steel, Paris, J. Vrin, 2001, « Sic et Non ».

GIMARET D., *La doctrine d'al-Ash'arī*, Paris, les. éd. du Cerf, 2007, « Patrimoines - Islam ».

GRIFFEL F., *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2009.

GUTAS D., « Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works », in BURNETT C. (dir.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, Londres, Warburg Institute/University of London, 1993, « Warburg Institute Surveys and Texts », p. 29-76.

GUTAS D., « On Translating Averroes' Commentaries », *Journal of American Oriental Society*, 110/1, 1990, p. 92–101.

HARTMANN N., « Le concept mégarique et aristotélicien de possibilité. Contribution à l'histoire du problème ontologique de la modalité », *Laval théologique et philosophique*, 49/1, 1993, p. 131–146 (trad. de Hartmann

HARTMANN N., « Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff. Ein Beitrag zur Geschichte des ontologischen Modalitätsproblems » (Aus den Sitzungsberichten der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse. 1937. X), in ID., *Kleinere Schriften*, Band II, Berlin, de Gruyter, 1957.

HASNAWI A., « L'âge de la démonstration. Logique, science et histoire : al-Farabi, Avicenne, Avempace, Averroès », in FEDERICI VESCOVINI G. et HASNAWI A. (dir.), *Circulation des savoirs autour de la Méditerranée : philosophie et sciences (IXe-XVIIe siècle)*. Actes du 5e colloque de la SIHSPAI, Florence, Cadmo, 2013, p. 257–281.

IDE H. A., « Dunamis in Metaphysics IX », *Apeiron*, 25/1, 1992, p. 1–26.

JOLIVET J., « Le commentaire philosophique arabe », in GOULET-CAZÉ M.-O. (dir.), *Le commentaire entre tradition et innovation*, Paris, Vrin, 2000, p. 397–410.

LEFEBVRE D., « Comment bien définir une puissance ? Sur la notion de puissance des contraires en Métaphysique Thèta 2 », *Philosophie Antique*, 3, 2003, p. 117–139.

WITT C., *Ways of Being: Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 2003.

WOERTHER F. et AOUAD M., « Le Commentaire moyen à l'Éthique à Nicomaque' d'Aristote par Averroès : méthode exégétique et valeur philosophique », in WIRMER D. (dir.), *From Cordoba to Cologne: Transformation and Translation, Transmission and Edition of Averroes's Works*, Berlin/New York, de Gruyter, sous presse, « *Miscellanea Mediaevalia* ».

NOTES

1. Je remercie Cristina Cerami (UMR 7219, CNRS) pour la relecture et les remarques qu'elle a bien voulu faire de ce texte.

2. Pour une étude du corpus d'Averroès, on pourra consulter la monographie d'al-'Alawī : AL-'ALAWĪ, 1986. Pour une vue d'ensemble de son projet philosophique en lien avec les commentaires, voir ENDRESS, 2004. Cette division schématique des trois genres de commentaires n'est pas toujours clairement identifiable dans les textes, surtout en ce qui concerne la frontière entre les petits et les moyens commentaires. Voir, à ce sujet, les remarques et les exemples de Jolivet dans JOLIVET, 2000. Pour le lexique utilisé pour désigner les différents types de commentaire, et les ambiguïtés que recouvre le terme de *talkhīṣ* (abrégé, paraphrase...), chez Averroès, voir GUTAS, 1993 : 41–43.

3. Le cas le plus emblématique et le mieux connu est celui de l'évolution de sa doctrine au fil des différents commentaires du *De Anima*. Pour un état de la question et une discussion de la littérature, voir l'introduction de M. Geoffroy dans AVERROÈS, 2001 : 45–81.

4. Comme le montrent notamment les remarques qu'il formule à l'égard des différentes traductions dont il dispose de la *Métaphysique* dans son Grand Commentaire de cette œuvre. Voir *infra*, nt. 20.

5. Cette saisie de l'intention du locuteur, qui se distingue de la simple compréhension (*fahm*) du sens d'une phrase, porte le nom de *fiqh*, dont le sens a fini par se confondre avec celui de droit. Sur l'orientation pragmatique des réflexions juridiques médiévales, on pourra consulter ALI, 2000.
6. Cette description est plus ou moins valable pour tous les théoriciens du droit islamique. Mais certaines grandes options juridiques d'Averroès montrent qu'il se situe dans la lignée d'auteurs qui confèrent à l'intention du Législateur une plus grande importance que ne le fait, par exemple, un théologien comme al-Ghazālī, que ce soit au niveau de son extension (qui contient, en puissance, un plus grand nombre de cas), de sa cohérence (aucune équipollence totale entre deux preuves contradictoires n'est possible) et de l'importance accordée aux inférences qui en découlent. Voir BOU AKL, 2015 : 88–106.
7. Pour reprendre la phrase de Jolivet (JOLIVET, 2000 : 410).
8. C'est la thèse de Hasnaoui. Voir HASNAWI, 2013, et p. 279 pour le rapport des philosophes avec la théologie.
9. Pour son commentaire à l'*Éthique à Nicomaque*, uniquement conservé en latin, voir WOERTHER et AOUAD, (sous presse). Pour une analyse de l'ensemble des exemples que l'on trouve dans le commentaire de la *Rhétorique*, voir AVERROÈS, 2002 : vol. 1. Comme Averroès ne disposait pas du texte des *Politiques* d'Aristote (lequel n'a pas fait l'objet d'une traduction arabe ancienne), il commentait faute de mieux la *République* de Platon, qu'il consultait sans doute dans un résumé de Galien.
10. Il faut signaler que cette intrusion d'exemples et de concepts propres à la civilisation arabo-musulmane dans les textes d'Aristote s'est parfois faite en amont des commentaires d'Averroès et de ses prédécesseurs, c'est-à-dire à l'époque même des traductions du grec vers l'arabe. Ce réflexe était bien établi dans les cercles intellectuels aristotélisants depuis l'époque du philosophe al-Kindī (m. 873), dans le but d'acclimater la culture grecque dans un contexte arabo-musulman (GUTAS, 1990 : 95). L'exemple emblématique d'un changement de concept, immortalisé par la nouvelle de Borges *La Busca de Averroes* (où le Cordouan porte, dans la nouvelle, la responsabilité de ce « contresens ») concerne la traduction des termes « tragédie » et « comédie », rendus par Abū Bishr Mattā dans sa version arabe de la *Poétique* par les termes de *madih* (panégyrique) et *hijā'* (satire), qui renvoient à deux genres poétiques arabes.
11. ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι ; trad. fr. ARISTOTE, 2008 : 299. La version arabe de la thèse mégarique est plus abrégée (voir *infra*).
12. Voir WITT, 2003 : 17–20.
13. Voir BURNYEAT *et alii*, 1984 : 63–64, qui liste six interprétations possibles de cette thèse.
14. Voir BEERE, 2009 : chap. 3, pour une restitution détaillée de la thèse mégarique dont je m'inspire dans ce paragraphe. On pourra également consulter l'article de Nicolai Hartmann consacré à cette discussion. Le philosophe allemand prend partie pour les Mégariques et réhabilite leur conception modale et ontologique de la puissance qui implique la totale réalisation des conditions (Totalmöglichkeit), en l'opposant à la conception aristotélicienne de possibilité partielle (Teilmöglichkeit). Cette possibilité partielle qu'il critique ne désigne que la disposition et l'aptitude, ou ce qu'il appelle la possibilité interne d'une substance, laquelle ne tient pas compte de toutes les conditions de la possibilité-réelle (Realmöglichkeit), que les Mégariques ont été les premiers à avoir perçue. Voir HARTMANN, 1937 et HARTMANN, 1993 pour la traduction française de l'article.
15. Sur le lien entre puissance et possibilité dans ce chapitre de la *Métaphysique*, voir IDE, 1992 : 1–26. Aristote construit le concept de *dunamis* autour du sens focal ontologique de capacité, selon l'auteur, pour mieux distinguer la capacité d'opérer un changement de la simple possibilité de ce changement, et préparer ainsi le terrain pour la distinction entre potentialité et possibilité (IDE, 1992 : 6). Il s'agit donc pour Aristote de déconstruire « the biconditional linking capacities and possibility » que les Mégariques admettent (IDE, 1992 : 10–14).

16. *fa-yakūnu lā farqa bayna man 'indahu mihnat al-binā' fī hīni mā lā yabnī wa-man laysat 'indahu*. À cela, les Mégariques répondraient que l'art de bâtir n'est pas la puissance de bâtir, et que, sans perdre son art ni cesser d'être constructeur, ce dernier ne possède cependant le pouvoir de construire qu'au moment où il le fait. L'art de bâtir, auquel Aristote réduit la puissance, est un savoir, nécessaire mais non suffisant à la construction, auquel doivent s'ajouter toutes les autres conditions qui rendent la construction effective pour qu'il devienne puissance de bâtir. Sur l'interprétation de cet exemple du constructeur par Averroès, qui lit *lā imkān* (non capacité) au lieu de *li-imkān* (capacité de, τὸ δυνατόν), voir D'ANGELO, 2000. Notons que si l'auteur a raison de signaler, p. 392 nt. 30, qu'Averroès n'avait pas la moindre idée d'un point de vue historique, de qui étaient ces Mégariques, il est tout à fait impensable qu'il les confonde avec les théologiens de son temps, comme elle semble le suggérer (« egli li chiama anche 'loquentes' oppure 'Moderni' »). Il s'agit d'une analogie consciente et délibérée entre deux positions philosophiques similaires qui fonde toute l'originalité de son raisonnement. Voir *infra*.

17. *Métaph.* Θ 3, 1047a5-7 ; cf. *GC Métaph.* Θ, II, 1124.9-1125.11. Sur ces deux premiers arguments, voir WITT, 2003 : 24-26, et BEERE, 2009 : 101-108. Certains commentateurs distinguent trois arguments dans ce passage (en divisant en deux le second argument). C'est le cas de Makin dans son commentaire de ce livre de la *Métaphysique* (ARISTOTLE, 2006 : 64-67), et de Reale dans son commentaire à la traduction italienne (ARISTOTELE, 2004 : 1119-1120).

18. ἀεὶ γὰρ τό τε ἐσθηκὸς ἐσθίεται καὶ τὸ καθήμενον καθεδεῖται· οὐ γὰρ ἀναστήσεται ἂν καθεζήται· ἀδύνατον γὰρ ἔσται ἀναστῆναι ὃ γε μὴ δύναται ἀναστῆναι. ; trad. fr. ARISTOTE, 2008 : 300.

19. Voir BEERE, 2009 : 109-117. et WITT, 2003 : 28 et 30-37.

20. Les différents livres formant le texte de la *Métaphysique* ont fait l'objet de plusieurs traductions arabes anciennes. La seule traduction encore entièrement conservée est celle d'Uṣṭāth, qui couvre la quasi-totalité des livres. Elle se trouve, découpée en textus, dans l'*unicum* de Leyde (Or. 2074) contenant le texte du Grand commentaire d'Averroès. Averroès disposait en outre, pour certains livres, d'autres traductions qu'il cite occasionnellement dans son propre commentaire. C'est le cas du livre Θ, qu'il pouvait donc également lire dans la traduction (probablement) faite par Ishāq b. Hunayn. Pour la réception arabe de la métaphysique, voir BERTOLACCI, 2005.

21. Il me semble que *Ghāriqūn* (οἱ Μεγαρίκοι) était au départ un *Māghāriqūn* dont le *mā* a été assimilé au mot qui précède (*mithlu-mā* ou *mithlu mā*, qui a le même sens que *mithlu*) puis est tombé ou a été omis. Signalons que la terminaison -ūn en arabe est celle du masculin pluriel, utilisé en écho au grec.

22. *fa-qāla : wa-min al-nās mithlu Ghāriqūn man yaqūlu inna al-quwwa 'inda al-fi'l faqaṭ. yuridu : wa-min al-nās man yunkir wujūd al-quwwa al-mutaqaddima bi-al-zamān 'alā al-shay' alladhī hiya qawīyya 'alayhi wa-yaqūlu inna al-quwwa wa-al-shay' alladhī tūjad qawīyya 'alayhi yūjadān ma'an, wa-hādhā yalzumu 'anhu allā takūna quwwatun aṣlan li-anna al-quwwa muqābila li-l-fi'l wa-laysa yumkinu an yūjadā ma'an. wa-hādhā al-qawl yantahiluhu al-ān al-ash'ariyyūn min ahli millatinā wa-huwa qawlun mukhālifun li-ṭibā' al-insān fī i'tiqādātihi wa-fi a'mālihi.*

23. En vertu du principe de non-contradiction. cf. *Métaph.* Γ 3, 1005b15-35. Cette précision d'Averroès, que l'on retrouve également dans son commentaire de la fin du troisième argument (*Métaph.* Θ 3, 1047a18-20, commenté en *GC Métaph.* Θ, II, 1132.5), me semble reposer sur l'opposition entre l'en-puissance et l'en-acte comme façons d'être qui sera développée à la fin du livre Θ (voir par exemple *Métaph.* Θ 6, 1048a30-32), et non sur la puissance comme principe de changement. Concernant les Mégariques, Aristote parle uniquement d'une élimination de la distinction entre la puissance et l'acte. Cf. WITT, 2003 : 27 qui appelle cette position dénoncée par Aristote the « Identity Thesis ».

24. La question de la connaissance du monde et de ses lois physiques mobilise le concept de puissance dans une extension large qui inclut puissances rationnelles et puissances irrationnelles, et vise, comme le montrera la suite de ce passage, le système occasionnaliste développé par al-Ghazali. Les conséquences pratiques de cette conception de la puissance, dont il ne sera pas question dans le cadre de cette étude, restreignent le concept de puissance aux seules puissances rationnelles définies comme puissance des contraires (sur cette notion de puissances rationnelles bivalentes, voir LEFEBVRE 2003). Cette question a comme pendant dans les traités de *kalām* les chapitres sur la capacité (*istiṭā'a*) humaine. Averroès fait allusion ici à la théorie de la charge juridique de l'impossible soutenue par al-Ash'arī, et qu'il critique, en des termes identiques, dans son traité de théorie juridique. Voir BOU AKL, 2015 : 54.

25. Sur al-Ash'arī, voir GIMARET, 2007.

26. On le retrouve déjà dans son *Abrégé de la Métaphysique*. Voir ARNZEN, 2010 : 100, et les notes de l'éditeur aux pages 261-262.

27. *thumma qāla : fa-inna al-qawīyy huwa alladhī kāna lahu fi'l dhālika alladhī yuqāl annahu lahu quwwa lā yakūnu shay'un al-batta laysa lahu quwwatuhu. yurīdu : fa-zāhir idhan annahu lā yakūnu fi'lun min shay' al-batta wa-laysa li-dhālika al-shay' quwwa 'alā dhālika al-fi'l. thumma atā bi-mithālī hādihā fa-qāla : ka-qawlī in kāna qawīyy 'alā al-qu'ūd wa-yumkinuhu al-fi'l, in šāra li-hādihā al-qu'ūd lā yakūnu shay'an lā yaqwā 'alayhi. yurīdu : mithālu dhālika annahu in kāna shay'un mā qawīyy 'alā al-qu'ūd fa-huwa alladhī yumkin minhu al-qu'ūd, wa-hādihā idhā qa'ada fa-lam yaf'al fi'lan lam yakun qawīyyan 'alayhi, bal innamā yaf'al mā kāna qawīyyan 'alayhi. Wa-innamā arāda annahu idhā fa'ala al-shay' fi'lan fa-yanbaghī an yus'ala munkir taqaddum al-quwwa 'alā al-fi'l bi-an yaqūla qā'il lahu : hal fa'ala hādihā mā kāna qawīyyan 'alayhi qabla al-fi'l aw ghayr qawīyy ; fa-in qāla mā kāna ghayr qawīyy 'alayhi fa-qad fa'ala al-mumtani' 'alayhi wa-in qāla fa'ala mā kāna qawīyyan 'alayhi fa-qad aqarra bi-al-quwwa qabla al-fi'l.*

28. Voici la totalité du passage d'Aristote (*Métaph.* 1047a24-28) : ἔστι δὲ δυνατόν τοῦτο ὃ ἐὼν ὑπάρξει ἢ ἐνέργεια οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐθὲν ἔσται ἄδύνατον. λέγω δὲ οἷον, εἰ δυνατόν καθῆσθαι καὶ ἐνδέχεται καθῆσθαι, τούτῳ ἐὼν ὑπάρξει τὸ καθῆσθαι, οὐδὲν ἔσται ἄδύνατον. Et dans la traduction de Duminil et Jaulin : « Est possible (δύνατον) ce qui ne comportera aucune impossibilité (ἄδύνατον), si se présente l'acte de ce dont on dit qu'il a la puissance. Je veux dire par exemple : si un être a la puissance de s'asseoir et peut s'asseoir, toutes les fois où l'occasion de s'asseoir se présente à lui, il n'y aura aucune impossibilité (ἄδύνατον). » (ARISTOTE, 2008 : 300). Le double sens de δυνατόν et ἄδύνατον peut donner lieu à plusieurs possibilités de traductions. Voir, à ce sujet, les notes de Reale dans ARISTOTELE, 2004 : 1120-1122.

29. *wa-ammā ahlu zamāninā fa-innahum yaḍa'ūna li-af'al al-mawjūdāt kullihā fā'ilan wāḥidan bi-lā wasāṭa lahā wa-huwa al-ilāh subḥānahu, wa-hā'ulā' yalzumuhum allā yakūna li-mawjūd min al-mawjūdāt fi'l khāṣṣ ṭaba'ahu allāh 'alayhi. wa-idhā lam yakun li-l-mawjūdāt af'al takhuṣṣuhā lam yakun lahā dhawāt khāṣṣa li-anna al-af'al innamā ikhtalafat min qibal ikhtilāf al-dhawāt, wa-idhā irtafa'at al-dhawāt irtafa'at al-asmā' wa-al-ḥudūd wa-šara al-mawjūd shay'an wāḥidan. wa-hādihā al-ra'y huwa ra'yun gharībun jiddan 'an ṭibā' al-insān. wa-innamā alladhī qādahum ilā al-qawl bi-dhālika an saddū bāb al-naẓar fa-hum yadda'ūn al-naẓar wa-yunkirūn awā'ilahu, wa-hādihā kulluhu innamā qādahum ilayhi tawahhumuhum anna al-sharī'a lā yaṣīḥu i'tiqāduhā illā bi-hādihā al-waḍ' wa-ashbāhihi wa-hādihā kulluhu jahlu minhum bi-al-sharī'a wa-mukābara bi-nuṭqihim al-khārij dūna al-dākhil.*

30. ἔστι δὲ δυνατόν τοῦτο ὃ ἐὼν ὑπάρξει ἢ ἐνέργεια οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐθὲν ἔσται ἄδύνατον. trad. fr. ARISTOTE, 2008 : 300.

31. Cette reconstruction de l'ash'arisme vise en particulier le système physique occasionnaliste d'al-Ghazālī et sa négation de toute puissance agente, développée dans la 17^e question de l'*Incohérence des philosophes*, et qu'Averroès réfute dans l'*Incohérence de L'Incohérence*, où l'on retrouve, à l'identique, certaines lignes de cet excursus (AVERROÈS, *Tahafot at-Tahafot*, éd. BOUYGES, 520-521). Une comparaison entre la reconstruction par Averroès de l'ash'arisme et la réalité de

leurs différentes doctrines ou même de celle d'al-Ghazālī dépasserait le cadre de cette étude. Elle doit être menée de pair avec une identification des sources auxquelles le philosophe avait accès et doit également tenir compte de la lecture orientée que fait un philosophe comme Averroès, qui n'est pas un acteur neutre dans ce débat. Le célèbre chapitre 17 de *l'Incohérence des philosophes* a fait l'objet de nombreuses études, et la question du statut des causes secondaires dans l'ensemble du corpus d'al-Ghazali divise les chercheurs entre pro-occasionnalistes (qui se rallient donc à la lecture rushdienne) et pro-naturalistes. Le débat est longuement synthétisé dans GRIFFEL, 2009 : chap. 6.

32. AVERROÈS, *Discours décisif*, trad. Geoffroy, Paris, p. 119.

ABSTRACTS

In his commentary on *Metaphysics* IX 3, Averroes draws an analogy between the Megarian conception of *dunamis*, presented and refuted by Aristotle, and that of the Ash'arites theologians. The study of the Arabic translation of lemmatas of Aristotle's text (1047a26-28) and of the reformulation by Averroes of the third argument against the Megarians shows a shift commanded by theological issues: since the omnipotence of God can now bypass natural powers, the question of who possess the power should be added to that of its sole possession.

Dans son commentaire à *Métaphysique* Θ 3, Averroès rapproche la conception mégariques de la puissance, présentée puis réfutée par Aristote, de celle des théologiens ash'arites. L'examen de la traduction arabe de quelques lemmes du texte d'Aristote (1047a26-28) ainsi que de la reformulation, par Averroès, du troisième argument contre les Mégariques montre un déplacement de la problématique qui tient désormais compte de considérations théologiques : avec un Dieu dont l'omnipotence est capable de court-circuiter les puissances naturelles, la question du possesseur de la puissance vient se greffer sur celle de son existence.

INDEX

Keywords: Averroes, Aristotle, Ash'arism, Megarians, Potency and Act

Mots-clés: Averroès, Aristote, Ash'arisme, Mégariques, puissance et acte

AUTHOR

ZIAD BOU AKL

Chargé de recherche au Centre Jean Pépin (UMR 8230 – CNRS/ENS), Chercheur associé à la Section Philosophie Arabe de l'Université Albert-Ludwig de Fribourg-en-Brisgaufr